

비트겐슈타인을 통해서 본 윤리학의 본질과 과제*

The Nature and Task of Ethics from the Perspective of Wittgenstein

박 찬 구
서울대학교

◆ 목 차 ◆

- I. 머리말
- II. 윤리학의 본질
 - 1. 말로 표현될 수 없는 것
 - 2. 언어의 오용?
 - 3. 초월적인 것, 세계의 조건
 - 4. 세계의 한계를 바꾸는 것, 깨달음의 길
- III. 맺음말: 윤리학과 윤리교육의 과제

<요약>

이 글은 윤리학에 대한 비트겐슈타인의 생각을 『논리·철학 논고』와 「윤리학 강의」를 중심으로 살펴본 것으로서, 그 핵심 논지와 시사점은 다음과 같다.

첫째, ‘윤리학은 말로 표현될 수 없다. 왜냐하면 가치는 세계에 속하지 않기 때문이다.’ 이러한 지적은 가치의 근거를 사실에서 찾거나, 윤리적 의지를 과학적·심리학적 방법으로 설명하려는 시도의 부적절성을 일깨워준다.

둘째, ‘윤리학은 말로 표현될 수 없는 것(절대적 가치)을 표현하려는 시도로서 이는 한편으로 넌센스이자 언어의 오용이지만, 다른 한편으로는 인간의 어쩔 수 없는 경향의 반영이자 또한 존경할 만한 것이기도 하다.’ 이러한 지적은 윤리학에

* 이 연구는 서울대학교 인문·사회계열 해외연수 지원금으로 연구되었음.

서 일상적 언어를 초월한 방법, 즉 은유나 역설을 통한 접근 방법에 주목할 필요가 있음을 시사해준다.

셋째, ‘윤리학은 세계의 한계이자 조건이며, 그런 의미에서 초월적이라 할 수 있다. 또 인간의 윤리적 능력은 언어 능력처럼 인간에게 전제되어 있는 것으로서 지식처럼 가르쳐질 수 있는 것이 아니라 단지 개발되어야 할 어떤 것이다.’ 이러한 지적은 특히 윤리교육에서 지식 교육보다 도덕적·미학적 감수성을 길러주는 일이 더 중요함을 시사한다.

넷째, ‘윤리적 의지는 세계의 한계를 바꾸려는 시도로서 그것은 행복한 삶을 통해 스스로 정당화되며, 영원의 관점에서 삶과 세계를 관조하는 경지를 지향한다.’ 이러한 지적은 늘 세속적 가치에 매몰되어 중심을 잃기 쉬운 우리들에게 영원하고 절대적인 가치를 추구하는 일의 중요성을 일깨워주고, 삶과 세계를 보다 깊고 넓게 바라볼 것과 자기 성찰의 중요성을 일깨워준다.

주제어 : 비트겐슈타인, 윤리학의 본질, 절대적 가치, 세계와 언어의 한계, 은유와 역설

I. 머리말

이 글은 윤리 혹은 윤리학(ethics)에 관한 비트겐슈타인의 언급들을 분석함으로써 그의 메시지가 우리 시대의 윤리학과 윤리교육에 어떤 시사점을 주는 지 살펴 보려는 것이다.

잘 알다시피 비트겐슈타인은 20세기 언어철학의 지평을 연 사람이다. 『논리·철학 논고』 *Tractatus Logico-Philosophicus*¹⁾와 ‘그림 이론’(Picture Theory)으로 대표되는 그의 전기 철학으로 언어분석철학과 논리실증주의가 유행하게 되었다면, 『철학적 탐구』 *Philosophical Investigations*와 ‘쓰임 이론’(화용론, Pragmatics)으

1) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge, 1961)[-> 이하 『논고』로 약칭]. 이하 『논고』의 모든 인용문은 이영철 역, 『논리·철학 논고』(천지, 1994)를 참고하였으며, 인용한 『논고』의 구절에는 별도의 각주 없이 () 속에 개별명제들의 번호만을 표기함.

로 대표되는 그의 후기 철학으로 일상언어학파가 득세하는 계기가 되었다.

하지만 오늘날 그의 철학은 언어철학의 범주를 넘어 형이상학, 윤리학, 종교철학의 관점에서도 폭넓게 논의되고 있다. 그의 생전에 출간된 유일한 책 『논고』도 처음에는 주로 언어철학, 논리학, 과학철학의 관점에서 주목받았으나, 다음과 같은 비트겐슈타인 자신의 말처럼 그 초점은 오히려 ‘윤리적인 것’에 있었던 것인지도 모른다.

이 책의 핵심은 윤리적인 것(the Ethical)이다. 나는 한때 [...] 머리말에서 이 점에 대해 몇 마디 하려 했다. 그런 말이 지금 실제로 거기 담겨 있지는 않지만 말이다. [...] 나는 내 책이 두 부분으로 구성되어 있다고 쓰고 싶었다. 하나는 여기 있는 것이고, 다른 하나는 내가 쓰지 않은 모든 것이다. 그리고 정확히 말하면 이 두 번째 부분이 중요한 부분이다. 윤리적인 것은 내 책에서 그 전과 마찬가지로 안으로부터 한계가 그어졌다(delimited). 그리고 내가 확신하건대, *엄밀히* 말하면, 그것은 **오직** 이런 방식으로만 한계가 그어질 수 있다.²⁾

윤리에 대한 비트겐슈타인의 생각을 이해하는 데 예상되는 난점으로는 유명한 그의 철학의 난해성을 들 수 있다. 이는 비트겐슈타인 자신의 고백으로도 알 수 있는데, 그는 늘 자신이 제대로 이해되지 못하고 있다고 생각했다. 그는 심지어 자기 스승이었던 러셀(B. Russell)조차 자신의 후기 저술은 물론, 『논고』에 대해서도 근본적으로 잘못 이해하고 있다고 생각했다. 그의 수제자였던 앤스컴(E. Anscombe)도, 비트겐슈타인을 이해해보려는 시도는 늘 스스로의 범용성만을 드러낼 뿐이라고 고백한 바 있다. 사정이 이렇기 때문에, 『논고』가 처음 출판되었을 때 대부분의 사람들이 ‘어리석게도’ 그것을 실증주의적으로 해석한 것도 한편으로는 이해가 가는 일이라 볼 수 있다.³⁾

2) L. Wittgenstein, *Letters to Ludwig Ficker* in: G. Luckhardt(ed.) *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 94.

3) A. P. Griffiths, "Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics" in: G. Vesey(ed), *Understanding Wittgenstein* (Ithaca: Cornell University Press, 1976), p. 96. 논리실증주의의 대표적 인물 중 하나인 카르납이 비트겐슈타인의 『논고』에 의해 큰 영향을 받은 논문의 서두에 쓴 다음 글은 이들의 기본 시각을 잘 보여준다. “가치와 규범에 관한 모든 철학을 포함한 형이상학의 영역에서 논리적 분석을 해 보면, 위 영역에서 주장된 모든 진술들은 전적으로 무의미(meaningless)하다는 부정적 결론에 이를 수밖에 없다.” (R. Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" in: A. J. Ayer (ed), *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1956), pp. 60-61)

4 윤리연구 제91호

물론 오늘날에는 수많은 후속 연구가 이루어져 비트겐슈타인의 진의(眞意)가 어느 정도 윤곽을 드러내고 있는 것이 사실이지만, 그럼에도 윤리를 포함한 형이상학적 문제들에 대한 그의 생각을 분명히 포착하는 일은 아직도 쉽지 않아 보인다. 이는 그의 사고가 워낙 시대를 앞서 가고 그의 글이 잠언처럼 되어 있는 탓도 있겠지만, 비트겐슈타인 자신이 누누이 강조했던 바와 같이 문제의 성격 자체가 명료한 언어로 표현되기 힘든 측면이 있기 때문에, 말하자면 패러독스적 성격을 지니고 있기 때문으로 보인다.

윤리에 대한 비트겐슈타인의 생각을 파악하는 데 감안해야 할 또 한 가지 측면은 그의 전기 사상과 후기 사상의 차이와 관련된 것이다. 언어철학적 관점에서 볼 때 전기의 ‘그림 이론’과 후기의 ‘쓰임 이론’ 사이에는 분명히 많은 차이가 있다. 하지만 양자 사이에는 차이점 못지않게 연속성도 존재한다는 데 주목할 필요가 있을 것 같다. 이는 비트겐슈타인 자신의 언급을 통해서도 드러나는데, 다음과 같은 『철학적 탐구』 머리말의 구절에서 우리는 그의 전기와 후기 사상이 결코 단절된 것이 아니라는 사실을 확인할 수 있다.

4년 전에 나는 나의 최초의 저서 『논리·철학 논고』를 다시 읽고 그 사고들을 설명할 기회를 가졌다. 그때 나에게는 갑자기, 나는 그 옛 사고들과 새로운 사고들을 함께 출판해야 한다고, 즉 후자는 오직 나의 옛 사고방식의 배경 위에서 그것과 대조함에 의해서만 올바른 조명을 받을 수 있을 것이라고 보였다.⁴⁾

이러한 측면들을 염두에 두고서 본고는 윤리에 대한 비트겐슈타인의 생각을 주로 『논고』와 「윤리학 강의」의 내용을 중심으로 밝혀보려 한다. 『논고』가 1922년에 출간되고⁵⁾ 「윤리학 강의」가 1929년에 행해졌음을 감안할 때, 여기서 전개된 그의 생각은 아직 후기 철학으로의 본격적인 전환이 이루어지기 이전의 것으로 볼 수 있을 것이다. 비트겐슈타인의 전기 사상과 후기 사상의 차이를 간단히

4) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2nd edition, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1997), Preface 참조. 『철학적 탐구』의 인용문은 이영철 역, 『철학적 탐구』(서광사, 1994)를 참고하였음.

5) 『논고』가 1922년에 출간되었다고는 하나 이 책의 배경이 되는 그의 『일기』(독: *Tagebücher*, 영: *Notebooks*)가 1914-1916에 작성된 점과 『논고』의 최종 원고가 1919년에 탈고된 점을 감안할 때, 『논고』의 아이디어의 대부분은 그가 1차 세계대전에 참전했던 1910년대에 구상된 것으로 보인다.

표현하자면, 그것은 어떤 개념을 엄밀하게 ‘철학적으로 성찰’⁶⁾할 때와 ‘일상적으로 사용’할 때의 차이라고 할 수 있다. 이를 ‘윤리’의 개념에 적용해 본다면, 윤리란 엄밀한 철학적 성찰을 통해서만 ‘말해질 수 없는 것’인 반면, 일상적으로 쓰이는 맥락에서 볼 때는 ‘결코 무시할 수 없는 것’이기도 하다. 대체로 비트겐슈타인은 “말할 수 있는 것을 분명하게 표현함으로써 말할 수 없는 것을 나타내려는”(4.115) 소극적인 입장을 견지하지만, 때로는 러셀의 지적처럼, 말해질 수 없는 것에 관해서 상당히 많은 것을 말해 나가고 있으며, 윤리학의 전체 주제를 신비스러운, 표현 불가능한 영역 속에 두면서도, 이것이 ‘비록 말해질 수는 없을지라도 보여질 수는 있다’고 주장한다.⁷⁾ 이에 본고는 말해질 수 없는 것이 어떻게 보여질 수 있는지, 보여질 수 있다는 의미가 무엇이며, 이러한 언급을 통해 비트겐슈타인이 우리에게 전하고자 하는 메시지는 무엇인지에 관해 고찰해 보고자 한다.⁸⁾

II. 윤리학의 본질

1. 말로 표현될 수 없는 것

잘 알다시피 『논고』는 “말할 수 없는 것에 관해서는 침묵해야 한다”(7)는 유명한 구절로 끝맺고 있다. 여기서 ‘말할 수 없는 것’이란 ‘말해질 수 있는 것’(what can be said), 즉 자연과학의 명제들을 제외한 명제들로서, 예컨대 형이상학적 명

6) 이때 ‘철학적’이라는 의미는 분석철학을 통해, 즉 엄밀한 언어분석의 관점에서 고찰한다는 뜻이다. 비트겐슈타인은 『논고』에서 ‘철학적 방법’을 언제나 이러한 의미로 사용하고 있다.

“말해질 수 있는 것, 즉 자연과학의 명제들—즉 철학과는 아무 상관없는 어떤 것—이외에는 아무 것도 말하지 말고, 다른 어떤 사람이 형이상학적인 어떤 것을 말하려고 할 때는 언제나, 그가 그의 명제들 속에 있는 어떤 기호들에 아무런 의미도 부여하지 못하였음을 보여주는 것, 이것이야말로 참으로 철학의 올바른 방법일 것이다. 비록 이 방법은 그 사람에게만 만족스럽지 않았지만—그는 우리가 그에게 철학을 가르쳐 주었다고 느끼지 않았을 것이다—이 방법이야말로 엄격한 의미에서 유일하게 올바른 방법일 것이다.” (6.53)

7) 『논고』, “러셀의 서론(Introduction by Bertrand Russell)”, xxi.

8) 이하 II장에서 본고는 『논고』의 후반부(1절: 6.4-6.421, 3절: 6.422-6.43, 4절: 6.431 이하)와 「윤리학 강의」(2절)의 언급들을 통해 비트겐슈타인이 생각한 윤리학의 본질을 4가지 주제로 나누어 살펴보고자 한다. 그러나 이는 논의를 전개하는 과정에서 편의상 구분한 것일 뿐, 각 절의 내용들이 확연하게 구분될 수 있는 것은 아니다. 다시 말해서, 각 주제는 내용상 서로 깊이 관련되어 있다. 오히려 본고는 학자들에 따라 해석의 편차가 심한 비트겐슈타인의 해당 구절들을 나름대로 일관되게 해석하는 데 더 중점을 두었음을 밝힌다.

제들을 가리킨다.(6.53) 따라서 자연과학의 명제에 속하지 않는 ‘윤리학의 명제가 말로 표현될 수 없다’(6.421)는 비트겐슈타인의 입장은 분명해 보인다. 그렇다면 이처럼 ‘중요하지만 말로 표현될 수 없는 것’으로서 ‘안으로부터 한계가 정해질’ 수밖에 없는 윤리적 명제들을 우리는 어떻게 다루어야 하는가? 이 절에서는 『논고』의 구절들을 중심으로 이 문제에 접근해 보고자 한다.

윤리에 대한 『논고』의 언급은 대략 ‘6.4-6.522’에서 찾아볼 수 있는데, 시작은 다음과 같다.

모든 명제들은 동가치적(of equal value)이다. (6.4)

여기서 ‘모든 명제들’이란 현상 세계 혹은 사실 세계의 사건들을 서술하는 명제들을 가리키는 것으로 이해된다. 우리는 사실(fact)과 가치(value), 존재(being)와 당위(ought)를 구분하는 윤리학에서의 이른바 ‘자연주의적 오류’(the naturalistic fallacy) 개념을 잘 알고 있다. 이는 가치 명제가 사실 명제로 환원될 수 없다는 것, 다시 말해서 자연적 사실을 근거로 도덕적 당위를 주장할 수 없다는 것을 의미한다. 그렇다면 가치를 전혀 담고 있지 않은 사실 명제들이 가치의 차원에서 볼 때 모두 동등하다는 것은 당연한 일일 것이다.

세계 속에서 모든 것은 있는 그대로이며, 모든 것은 일어나는 그대로 일어난다. 세계 **속에는** 가치(價値)가 존재하지 않는다.—그리고 만일 가치가 존재한다면, 그것은 아무런 가치도 가지지 않을 것이다. (6.41)

가치 판단이 사실 판단과 다른 것은 그 안에 가치의 담지자(bearer)로서 주체(subject)의 작용이 개입되어 있기 때문이다. 비트겐슈타인에 따르면, “세계는 그 자체로는 선하지도 악하지도 않다.”⁹⁾ 이는 이 세계에 생명체가 있느냐 없느냐와도 상관없는 일이다. “선과 악은 주체를 통해서 비로소 등장한다.”¹⁰⁾ 즉 “선하거나 악한 것은, 인식 대상인 세계가 아니라, 의욕하는 주체”¹¹⁾라고 말할 수 있다.

9) L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1961)[-> 이하 『일기』로 약칭], 1916. 8. 2.

10) Ibid.

11) Ibid.

그런데 “주체는 세계에 속하지 않는다.”(5.632) 따라서 “선하다와 악하다와 같은 주체의 술어들도 세계 안의 속성들이 아니다.”¹²⁾ 말하자면 “세계는 나의 의지로부터 독립적”(6.373)이며, “의지와 세계 사이에는 그것을 보증해줄 논리적 연관이 없다.”(6.374) 그러므로 만일 가치가 존재한다면, 그것은 세계 밖에 있을 수밖에 없다.

세계의 의미는 세계 밖에 놓여 있지 않으면 안 된다. [...]

만일 가치를 가진 어떤 가치가 존재한다면, 그것은 모든 사건 및 존재 양상 밖에 놓여 있지 않으면 안 된다. 왜냐하면 모든 사건 및 존재 양상은 우연적이기 때문이다.

그것을 비-우연적으로 만드는 것은 세계 속에 놓여 있을 수 없다. 왜냐하면 그렇지 않다면 이 비-우연적으로 만드는 것은 다시 우연적일 터이기 때문이다.

그것은 세계 밖에 놓여 있어야 한다. (6.41)

위의 인용문 내용을 명확히 이해하기 위해서는 우선 세계 안의 모든 사건이 우연적(accidental)이라는 표현과 가치는 비-우연적(non-accidental)이라는 표현을 이해할 필요가 있다. 세계 안에서 일어나는 모든 사건이 우연적이라는 주장은 자연의 인과법칙을 부정한 흄에 의해 이미 제기된 바 있다. 흄에 따르면, A라는 사건에 이어서 B라는 사건이 발생한다는 사실을 우리가 수많은 관찰을 통해 확인했다 하더라도, 그것은 사건 A와 사건 B가 필연적 인과관계로 연결되어 있다는 근거가 될 수 없다. 말하자면, 그것은 같은 경험을 반복함으로써 생겨난 우리의 심리적 기대 혹은 믿음일 뿐이지 결코 객관적인 세계의 법칙일 수는 없다는 것이다.¹³⁾ 이로써 흄은 자연적 필연성, 인과법칙의 필연성, 자연법칙을 거부한 셈이다.¹⁴⁾

이런 점에서 비트겐슈타인은 흄의 입장을 그대로 계승했다고 볼 수 있다. “우

12) Ibid.

13) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (ed.) L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1896), I, iii, 14 참조.

14) 이러한 흄의 회의주의적 입장은 데카르트의 ‘생각하는 자아’로부터 시작된 근대 인식론의 필연적 귀결이라 볼 수 있다. 근대적 자아의 발견으로 시작된 주관성(subjectivity)의 철학은 생각하는 주체(자아)와 생각되는 대상(세계)의 분리를 가져왔고, 이는 ‘주관이 어떻게 있는 그대로의 대상을 알 수 있는가’라는 과제를 가지고 씨름하는 인식론으로 발전하게 된다. 하지만 이러한 철학은 그 시작부터 불가피하게 회의론과 불가지론을 내포하고 있었다. 이 문제는 결국 ‘나(주관)는 대상(객관)이 아닌데 어떻게 있는 그대로의 대상을 알 수 있단 말인가’라는 흄의 결정적 반문으로 표출되었다.

위와 같은 흄의 회의주의적 결론을 칸트는 받아들일 수 없었다. 그것은 형이상학은 물론이고 자연과학의 학적 가능성마저 부정하는 것이기 때문이다. 칸트는 흄이 자연의 인과법칙을 부정한 것은 현상세계와 물자체의 세계를 구분하지 못했기 때문이라고, 다시 말해서 현상세계에 불과한 것을 물 자체의 세계로 간주했기 때문이라고 보았다. 그는 인과법칙을 우리가 (현상)세계를 이해하는 데 이미 전제되어 있는 것으로, 즉 우리가 세계를 이해하는 방식의 하나로 보았다.

리는 미래의 사건들을 현재의 사건들로부터 추론할 수 없다. 인과관계에 대한 믿음은 미신이다.”(5.1361)라는 입장을 취하고 있기 때문이다. 또한 “어떤 것이 일어났기 때문에 다른 어떤 것이 일어나지 않으면 안 될 강제성은 존재하지 않고, 오직 논리적 필연성만이 존재”(6.37)하며, “논리 밖에서는 모든 것이 우연”(6.3)이라고 말하기 때문이다.

같은 맥락에서 그는 귀납법도 인정하지 않는다. 비트겐슈타인에 따르면, “소위 귀납의 법칙은 어떤 경우에도 논리적 법칙일 수 없다. 왜냐하면 명백히 그것은 뜻(sense)을 지닌 명제이기 때문이다.”(6.31) “귀납의 과정은 논리적인 정당화가 아니라 단지 심리적인 정당화일 뿐”(6.3631)이어서 결코 필연성을 담보할 수 없다는 것이다. 여기서 ‘뜻을 지닌 명제’란 종합명제를 가리킨다.¹⁵⁾ 칸트가 선험적 종합명제, 즉 ‘필연적이면서도 뜻을 지닌’ 명제의 존재를 증명함으로써 자연과학의 학적 가능성을 구하고 도덕형이상학으로서의 윤리학의 체계를 구축하려 하였다면, 비트겐슈타인은 이러한 가능성을 거부한 셈이다. 비트겐슈타인이 보기에, 필연적인 명제(분석명제)는 뜻을 지니지 않고 뜻을 지닌 명제(종합명제)는 필연적일 수 없기 때문에, 필연적이면서 뜻을 지닌 명제의 존재를 입증하려는 칸트와 같은 시도는 말해 질 수 없는 것을 말하려는 시도에 불과한 것이다.¹⁶⁾

결국 비트겐슈타인에 있어서 세계 속의 사실이나 사건들은 모두 우연적이다. 비-우연적인 것, 즉 필연적인 것이 있다면 그것은 세계(객관)에 속한 것이 아니라 세계를 바라보는 주관에 속한 것일 수밖에 없다. 논리적 필연성이라는 것도 세계 속의 사실들과 관련된 것이 아니다. 논리적 명제들은 주관이 세계를 바라보는 틀을 묘사하는 것일 뿐이어서, 사실상 ‘동어반복들’(6.1)이고 ‘아무 것도 말하지 않으며’(6.11) ‘아무 것도 다루지 않는다.’(6.124) 따라서 세계 안의 사실들을 ‘다루는’ 필연적인 명제란 있을 수 없다.

그런데 가치란 주관이 세계에 부여하는 것이며, 다음 절에서 살펴보게 될 바와

15) 잘 알다시피 분석명제는 주어에 내포되어 있는 의미를 술어가 단지 설명하는 것이기 때문에 언제나 참(true)인 명제(항진명제)이지만 우리에게 새로운 지식을 가져다주는 ‘뜻을 지닌’ 명제는 아니다. 반면에 종합명제는 주어가 새로운(대개는 경험을 통해 알게 된) 내용을 지닌 술어와 결합됨으로써 우리에게 새로운 지식을 가져다주는 ‘뜻을 지닌’ 명제이다.

16) 비트겐슈타인이 흄의 논지를 이어 받아 칸트가 주장한 선험적 종합적 진리(synthetic *a priori* truths)의 가능성을 부정했다는 해석에 대해서는 M. Morris, *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus* (London & New York: Routledge, 2008), pp. 319-320 참조.

같이 절대적 당위를 담고 있다. 말하자면 그것은 세계 속의 우연적 사실들을 비-우연적으로 만들려는 시도라고 할 수 있다. 하지만 비트겐슈타인에 따르면 이런 시도는 불가능하다. 세계는 주관의 의지로부터 독립적이어서, 의지와 세계 사이에는 논리적·필연적 연관이 없기 때문이다. 그러므로 세계 속에는 가치가 존재하지 않으며, 따라서 그것은 말로(명제의 형식으로) 표현될 수도 없다.

그렇기 때문에 윤리학의 명제들도 역시 존재할 수 없다.

명제들은 보다 높은 것을 표현할 수가 없다. (6.42)

윤리학이 말로 표현될 수 없다는 점은 분명하다.

윤리학은 초월적(transcendental)이다. (6.421)

명제란 세계의 사실이나 사태를 서술하는 것인데, 윤리학의 대상인 가치와 가치의 담지자인 주체가 세계에 속하지 않는다면 윤리학의 명제들이 존재할 수 없다는 것, 즉 윤리학이 말로 표현될 수 없다는 것은 당연한 귀결일 것이다. 또한 ‘명제들이 보다 높은 것을 표현할 수 없다’는 말은, 가치의 차원에서 볼 때 “모든 명제들은 동가치적”(6.4)이므로 세계 밖에 놓여 있는 ‘보다 높은 것’, 즉 가치를 표현할 수가 없다는 말일 것이다. 그 다음 ‘윤리학이 초월적’이라는 말은 좀 더 설명을 필요로 한다. 이에 관해서는 3절에서 다시 살펴보고자 한다.

2. 언어의 오용(誤用)?

만일 윤리학이 말로 표현될 수 없는 것을 표현하려는 시도라면, 윤리학이란 결국 헛된 시도이자 일종의 넌센스에 불과한 것이 아닌가? 「윤리학 강의」¹⁷⁾에서 비트겐슈타인은 이 문제에 관해 본격적으로 논한다. 그는 우선 윤리학의 탐구 대상이 무엇인지를 밝히는 것으로 논의를 시작된다. 그에 따르면, “윤리학이란 무엇이 선(good)인지에 대한 탐구라고 말할 수 있겠지만, 그 밖에도 무엇이 가치 있는 것인지, 무엇이 참으로 중요한 것인지에 대한 탐구이자, 삶의 의미에 대한 탐구이

17) L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics* (Macerata: Verbarium · Quodlibet, 2007). 이하 인용한 「윤리학 강의」의 구절에는 별도의 각주 없이 [] 속에 비트겐슈타인의 강의를 필사한 초고 *Lecture on Ethics MS 139b Normalised Version*[-> LE]의 쪽수와 A. Kenny가 편집한 책 *The Wittgenstein Reader* (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1994)[-> WR]의 쪽수를 함께 표기함.

며, 무엇이 삶을 살만한 가치가 있게 하는지, 또는 무엇이 올바른(right) 삶의 길인지에 대한 탐구라고도 말할 수 있다.”[LE 4; WR 289]

여기서 비트겐슈타인은 위의 물음들에 담겨 있는 ‘좋은(good)’, ‘옳은(right)’ 등의 표현이 두 가지 다른 의미로 사용되고 있는 데 주목한다. 하나는 지엽적이거나 상대적인 의미(the trivial or relative sense)이고, 다른 하나는 윤리적이거나 절대적인 의미(the ethical or absolute sense)이다. 전자는 ‘이것은 좋은 의자’라거나 ‘그는 좋은 피아니스트’라고 말할 때처럼 어떤 기존의 목적이나 표준을 만족시킨다는 상대적인 의미로 사용되는 경우로서, 비트겐슈타인은 이 경우 별로 문제될 것이 없다고 말한다. 그런데 후자는 어떤 몹쓸 거짓말을 한 사람을 보고 우리가 ‘당신은 더 선하게, 더 올바르게 행동 해야 한다’라고 말할 때처럼 상대적 가치 판단이 아니라 절대적 가치 판단을 내리는 경우로서, 윤리학의 표현들은 이 후자에 속한다고 비트겐슈타인은 지적한다.¹⁸⁾[LE 4-6; WR 289-90]

그에 따르면, 상대적 가치 판단은 단순한 사실의 진술이기 때문에 가치 판단이 전혀 아닌 것처럼 말해질 수 있다. 즉, 그것은 과학적 명제들과 동일한 것이다. 여기에서는 어떠한 명제도 절대적인 의미에서 숭고하거나, 중요하거나, 사소하거나 하지 않다. 심리학적 명제들도 마찬가지이다. 간혹 선·악을 주관의 심리적 상태로 환원시켜 설명하려는 시도들이 있지만, 비트겐슈타인은 어떠한 심리적 상태도 결코 윤리적 의미에서 선하거나 악하다고 말할 수 없다고 단언한다. 예를 들어, 우리가 어떤 끔찍한 살인사건을 전해들을 때 고통이나 분노와 같은 감정을 갖게 될 수는 있지만, 거기엔 단순한 사실들만 있을 뿐, 윤리적 판단은 없다는 것이다.[LE 7-8; WR 290-1]

이처럼 상대적 가치와 절대적 가치, 사실 판단과 가치 판단 사이에는 넘을 수 없는 간격이 있음을 강조한 다음 비트겐슈타인은 윤리학이 무엇인지에 대한 자신의 생각을 다음과 같이 토로한다.

18) 비트겐슈타인이 상대적 가치 판단과 절대적 가치 판단을 구분한 것은 칸트가 가언명법과 정언명법을 구분한 것과 동일하다. 칸트에 있어서, 가언명법은 겉보기에는 당위를 말하는 가치명제처럼 보여도 실제로는 전제되어 있는 어떤 상위의 목적을 달성하기 위한 지침인 사실명제로 환원될 수 있다. 따라서 진정한 윤리적 명제는 무조건적인 명령의 형식으로 되어 있는 정언명법일 수밖에 없다. 마찬가지로 비트겐슈타인이 보기에 윤리학은 사실명제로 환원될 수 있는 상대적 가치 판단을 다루는 영역이 아니라, 결코 사실명제로 환원될 수 없는 절대적 가치 판단을 다루는 영역이다.

이제 나는, 윤리학과 같은 과학이 있다면 그것은 진정 어떤 것이어야 할지에 대한 내 생각을 말하지 않을 수 없다. 그 결론은 상당히 분명해 보인다. 우리가 생각하고 말할 수 있는 어떤 것도 그것이 될 수 없다는 것, 즉 우리가 다른 모든 주제들을 초월한 본질적으로 숭고한 주제들을 다루는 과학 책을 써낼 수 없다는 것은 분명해 보인다. 나는 단지 나의 느낌을 은유(metaphor)로 표현할 수밖에 없는데, 만일 어떤 사람이 참으로 윤리에 관한 책인 윤리학 책을 쓸 수 있다면 그 책은 엄청난 폭발력으로 이 세상의 다른 모든 책들을 파괴할 것이라고 말이다. 우리가 과학에서 사용하는 용어들은 오직 *자연적* 의미만을 담고 전달할 수 있는 도구들이다. 이 용어들은 단지 사실들만을 표현할 수 있다. 반면에 윤리학은, 만약 그런 것이 있을 수 있다면, 초자연적(supernatural)이다. [LE 8-9; WR 291]

위와 같은 비트겐슈타인의 말은 윤리학이 가능하다는 말일까, 불가능하다는 말일까? 언어의 엄밀한 용례를 따를 경우, 그는 그것이 불가능하다고 말하는 듯하다. 자연적 의미만을 지니고 단지 사실들만을 표현할 수 있는 용어들로써 절대적 선이나 절대적 옳음 같은 절대적 가치를 표현하는 것은 넌센스이며 이는 언어를 오용(misuse)하고 있는 사례일 뿐이라고 단언하기 때문이다.

비트겐슈타인은 우리가 때로 지엽적·상대적 판단과 윤리적·절대적 판단을 혼동하는 것은 단지 양자 사이의 표현의 유사성 때문이라고 지적한다. 예컨대, “우리가 ‘이 사람은 좋은 친구이다’라고 말할 때 ‘좋은’이라는 단어의 의미는 ‘이 사람은 좋은 축구선수이다’라고 말할 때의 의미와 다른데도 양자 사이에는 어떤 유사성이 있는 것처럼 보인다”는 것이다. 이런 맥락에서 그는 “모든 윤리적 혹은 종교적 표현들에는 어떤 특정한 방식의 언어의 오용이 있다”[LE 13-4; WR 293-4]고 강조한다.

윤리적 혹은 종교적 언어에서 우리는 계속 직유(similes)를 사용하고 있는 것 같다. 그러나 직유란 *어떤 것*(something)에 대한 직유여야 한다. 만일 내가 어떤 사실을 직유를 사용하여 서술할 수 있다면 나는 또한 직유를 버리고 직유 없이 그 사실을 서술할 수 있어야 한다. 그런데 윤리적 혹은 종교적 언어의 경우, 직유를 버리고 직유의 배후에 놓여 있는 사실을 서술하려 하는 순간, 우리는 도대체 그러한 사실이 없다는 것을 깨닫게 된다. 이리하여 얼핏 직유인 것처럼 보였던 것이 이제는 단지 하나의 넌센스인 것처럼 보인다. [LE 14-5; WR 294]

여기서 이해를 돕기 위해 비트겐슈타인은 ‘세계가 존재하고 있다는 사실에 대한 경이(wonder)의 경험’을 예로 든다. 어떤 사실에 경이를 느낀다는 말은 조금도 이상할 것이 없는 말이다. 만일 내가 이제까지 본 적이 없는 엄청나게 큰 개를 보고 ‘경이롭다’거나 ‘놀랍다’고 표현한다면, 누구나 이 말이 무슨 뜻인지를 이해할 수 있다. 이 경우, 내가 그 개에 대해 경이감을 갖게 되는 이유는 내가 일반적인 개의 크기를 이미 알고 있기 때문이다. 이처럼 ‘경이’라는 말은 그것이 그렇지 않은(경이롭게 느껴지지 않는, 일반적인) 경우를 내가 상상할 수 있을 때에만 의미를 가진다. 하지만 세계가 존재한다는 사실에 대해 내가 경이를 느낀다는 말은 넌센스이다. 왜냐하면 나는 세계가 존재하지 않는 경우를 상상할 수 없기 때문이다.[LE 12; WR 292-3]

“세계의 존재에 대한 경이의 경험은 세계를 하나의 기적(miracle)으로 보는 경험”이라고 할 수 있겠는데, 일반적으로 ‘기적’이란 “우리가 이제까지 본 적이 없는 것 같은 사건”을 가리키며, “어떤 사실이 과학적으로 아직 설명되지 않았다는 뜻이거나, 우리가 이 사실을 과학적 체계 안에서 다른 사실들과 연관지을 수 없다는 뜻이다.” 그런데도 세계가 존재한다는 (평범한) 사실에 대해 ‘경이롭다’거나 ‘기적’이라는 표현을 고집하는 경우가 있다면, 이에 대해서 우리는 “어떤 사실을 과학적으로 바라보는 방식과 그 사실을 기적으로서 바라보는 방식은 다른 것”이라고 말할 수밖에 없다. 결국 비트겐슈타인은 “세계의 존재를 기적이라고 말하는 언어의 바른 표현은 그 언어 *안에* 있는 어떤 명제가 아니라 언어의 존재 자체”라고 지적한다. 그러면서 이것은 “언어의 *사용에 의한*(by means of) 표현으로부터 언어의 *존재에 의한*(by the existence of) 표현으로의 전환”이라고 말한다.[LE 16-7; WR 295]

「윤리학 강의」를 마무리하는 다음의 유명한 구절은 흔히 ‘윤리학이 학문으로서 성립할 수 없다’는 점을 강조하는 맥락에서 인용되곤 하였지만, 윤리와 종교는 ‘세계의 한계를 초월하는 것이며 언어의 의미를 초월하는 것’이라는 그의 표현이나 ‘자신은 그것을 깊이 존경하지 않을 수 없다’는 그의 고백은 이러한 비트겐슈타인의 언급이 결코 부정적으로만 해석될 수 없음을 암시한다.

내가 보기에, 이러한[윤리적이고 종교적인] 넌센스적 표현들은 우리가 아직 올바

른 표현들을 발견하지 못했기 때문에 넌센스인 것이 아니라, 그 표현들의 넌센스적 성질(nonsensicality)이 바로 그것들의 본질이기 때문에 넌센스인 것이다. 그러한 표현들을 가지고 내가 원하는 것이 있다면 그것은 바로 세계의 *한계를 초월하여 나아* 가는 것이며, 언어의 의미를 초월하여 말하는 것이다. 나의 전체적 경향도 그렇지만 **윤리**나 **종교**에 대해 말을 하거나 글을 쓰려고 시도하는 모든 사람들의 경향은 언어의 한계를 넘어서려는 것이다. 이러한 우리의 한계를 넘어서려는 시도는 완전히, 절대로 희망 없는 일이다. **윤리학**이 삶의 궁극적인 의미, 절대적인 선, 절대적인 가치에 관해 무언가를 말하려는 소망에서 비롯한 것이라면, 그것은 과학(science)이 될 수 없다. 그것은 어떤 의미로도 우리의 지식에 보탬이 될 수 없다. 그러나 그것은 인간 마음 안의 어떤 경향을 증언하는 것으로서, 나는 그것을 개인적으로 깊이 존경하지 않을 수 없으며 결코 비웃지도 않을 것이다. [LE 18-9; WR 296]

위의 글이 담고 있는 핵심 내용을 요약한다면 ‘윤리학에서 절대적 가치에 관해 논하는 것은 언어의 한계를 넘는 일로서 절대적으로 희망 없는 일’이라는 것과 ‘그럼에도 그것은 인간 본성의 한 경향이자 깊이 존경할 만한 일’이라는 것이다. 어떻게 ‘뜻(sense)이 결여 되어 있고 절대적으로 희망 없는 일’이 동시에 ‘깊이 존경할 만한 대상’이 될 수 있을까? 얼핏 딜레마처럼 보이는 이러한 문제는 우리가 윤리(또는 절대적 가치)의 개념을 ‘철학적으로 성찰’하는 경우와 ‘일상생활에서 자연스럽게 사용’하는 경우로 나누어 봄으로써 해소될 수 있다.¹⁹⁾ 이는 비트겐슈타인의 전기 철학과 후기 철학을 구분하는 요인으로도 관련되는데, 위 글에서도 엿볼 수 있듯이 이 양자는 그에게서 모순 관계로 남아 있다기보다는, 관점을 달리할 경우 모순 없이 양립할 수 있는 것으로 보아야 할 것이다.²⁰⁾ 그리고 이는 본고가 비트겐슈타인의 전기와 후기 철학을 연속성의 관점에서 바라보는 근거이기도 하다.

이런 맥락에서, 언뜻 딜레마처럼 보이는 비트겐슈타인의 위의 언급은 사실상 딜레마라기보다 오히려 그의 일관된 문제의식의 발로이며, 따라서 그의 후기 철학도 전기 철학의 변화라기보다는 일종의 심화라고 보아야 할 것이다. 어쩌면 과학

19) D. Z. Phillips, "Ethics, Faith and 'What Can Be Said'" in: H.-J. Glock (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 348-9 참조.

20) 이는 칸트가 『순수이성비판』의 초월적 변증론에서 ‘자유 의지와 결정론’ 사이의 이율배반(antinomy)을 감성계의 관점과 예지계(물 자체)의 관점을 나누어 바라봄으로써 해소한 경우와 유사하다. 즉 자연의 인과법칙이 지배하는 감성계의 관점에서 바라볼 때 세계에서 일어나는 모든 사건은 결정되어 있고 따라서 자유의지도 불가능하지만, 시공간의 제약이 없는 예지계의 관점에서 바라볼 때는 자유의 원인성이 가능하고 따라서 자유의지도 인정될 수 있다는 것이다. (칸트, 『순수이성비판』, B 472-9 참조)

적 관점에서 볼 때 ‘절대로 불가능하고 따라서 넌센스에 불과한 것’이기 때문에 (다른 관점에서는) 오히려 존경의 대상이 되는 것 아니겠는가? 이러한 그의 입장은 “넌센스 말하길 두려워하지 말라! 너는 너의 넌센스에 주목해야 한다”²¹⁾라는 그의 말을 통해서도 충분히 짐작할 수 있다.

다음 절에서는 다시 『논고』의 구절로 돌아가, 윤리학이 ‘초월적’이라는 의미에 대해 살펴보려고 한다.

3. 초월적인 것, 세계의 조건

1절의 끝 부분에서 살펴본 바와 같이, 『논고』에서 비트겐슈타인은 “윤리학이 말로 표현될 수 없다는 것은 분명하다. 윤리학은 초월적이다”라고 언급한 다음, “윤리학과 미학은 하나다”(6.421)라고 덧붙이고 있다. 우선 윤리학은 ‘초월적’(transcendental)²²⁾이라는 말부터 살펴보자. 『논고』에서 ‘초월적’이라는 개념은 윤리학에 앞서 논리학과 관련한 맥락에서 먼저 등장한다.

논리학은 하나의 이설(theory, body of doctrine)이 아니라 세계의 거울상(reflexion, mirror-image)이다.

논리학은 초월적이다. (6.13)

논리학의 명제들은 동어반복으로서(6.1) 아무 것도 말하지 않지만(6.11), 즉 어떠한 유용한 정보도 담고 있지 않지만, “언어와 세계의 형식적-논리적-속성들을 보여준다.”(6.12) 다시 말해, 논리적 명제들은 아무 것도 말하지 않는 대신 언어의 한계를 보여주며, 그럼으로써 세계에 관한 이설을 제공하는 대신 세계의 한계를 반영한다는 것이다. 논리적 명제들은 뜻을 지닌 ‘내용’은 말하지 않지만 언어와 세

21) L. Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. by P. Winch (Oxford: Blackwell, 1966), p. 156 [WR 301].

22) 참고로 칸트 철학에서 등장하는 ‘초월적’의 의미를 살펴본다. 『순수이성비판』 서론에서 칸트는 “나는 대상이 아니라 대상 일반에 관한 우리의 선험적인 개념들에 관계하는 모든 인식을 초월적이라 부른다”(『순수이성비판』 A 11 이하)라고 하였다. 칸트에 따르면, 인간은 대상 세계를 인식할 때 물 자체로서의 대상을 직접 인식하는 것이 아니라 인간에게 선험적으로 주어져 있는 주관적 형식(감성 형식인 시간과 공간, 지성 형식인 범주)을 통해 인식한다. 따라서 이러한 형식은 우리에게 인식을 가능하게 하는 근거이자, 대상 세계가 존재할 수 있게 하는 원리이기도 하다. 지금 『논고』의 맥락에서 ‘초월적’이라는 의미를 본고는 주관의 세계를 바라보는 데 있어 선험적으로 전제되어 있는 조건(들)을 통칭하는 것으로 이해하고자 한다.

계의 ‘형식’(혹은 한계)은 보여준다는 것이다. 여기서 ‘내용’과 ‘형식’, ‘말하다(say)’와 ‘보여주다(show)’의 차이는 무엇일까?

이른바 ‘그림 이론’을 설명하는 자리에서 비트겐슈타인은, 그림이 현실을 묘사할 수 있기 위해 현실과 공통으로 가져야 하는 것이 그림의 묘사 형식이며(2.17), 그림은 그 형식을 가지고 각각의 모든 현실을 묘사할 수 있으나(2.171), 그림은 그 묘사의 형식을 묘사할 수는 없으며 단지 그것을 보여준다(2.172)고 말한다. 이는 (일반적인) 명제를 설명하는 자리에서도 똑같이 이어진다. “명제는 전체 현실을 묘사할 수 있지만, 현실을 묘사하기 위해서 명제가 현실과 공유해야 하는 것—논리적 형식—을 묘사할 수는 없으며, 논리적 형식을 묘사할 수 있으려면 우리는 명제를 가지고 우리 자신을 논리 바깥에, 즉 세계 바깥에 세울 수 있어야 할 것”(4.12)이라고 말한다. 그리고 명제는 현실의 논리적 형식을 묘사(represent)할 수는 없지만 그 논리적 형식은 명제에 반영되어(mirrored) 있으며, 명제는 현실의 논리적 형식을 *보여준다*(show)(4.121)고 말한다. 뒤이어 “보여질 수 있는 것은 말해질 수 없다”(4.1212)고 단정한다. 내용은 말해질 수 있지만 형식은 말로 표현될 수 없으며 ‘단지 보여질 수 있을 뿐’²³⁾이라는 것이다.

그런데 일반적인 명제가 세계에 관해 무엇인가를 말해주는 데 반해, 윤리학의 명제들은 동어반복(즉, 분석명제들)이어서 아무것도 말해주지 않는다. 말하자면 ‘뜻을 결여’(독: sinnlos, 영: senseless)하고 있다.(4.461) 하지만 그것이 ‘무의미’(독: unsinnig, 영: nonsensical)한 것은 아니다.(4.4611) 그 대신 논리적 명제들은 언어와 세계의 논리적 형식을 보여준다. 다시 말해서, 논리적 명제들은 아무 것도 *다루지* 않지만, 세계의 골격을 기술(혹은 묘사)한다.(6.124) 이는 윤리학의 경우도 마찬가지이다.

윤리학은 세계를 다루지 않는다. 윤리학은 논리학처럼 세계의 한 조건일 수밖에 없다.²⁴⁾

23) 여기서 ‘보여진다’는 의미는, 언어 내부의 논리로는 설명될 수 없으나 그것을 벗어나 언어(혹은 세계)의 한계를 전체로서 성찰할 때 어떤 경이롭고 신비스러운 느낌을 통해 ‘스스로 드러난다’(6.522)는 의미로 이해된다. 그리고 단지 보여질 수밖에 없는 것을 말로 표현하려 할 경우, 이는 우리가 언어나 논리나 세계를 벗어난 관점을 전제하기 때문에, 보통의 언어 표현과는 다른 은유적이고 역설적인 표현이 될 수밖에 없을 것이다.

24) 『일기』 1916. 7. 24.

논리학과 윤리학은 세계의 사건들을 직접 다루지 않고 인간이 어떤 특정한 방식으로 세계를 바라보는 조건(틀)을 보여줄 뿐이라는 것이다.²⁵⁾ 잘 알다시피 논리학이나 논리학의 한 방법인 수학(6.234)은 우리로 하여금 세계의 법칙성을 탐구하도록 해준다. 그리고 인간의 이러한 논리적 사고 능력은 인간에게 이미 전제되어 있는 것으로서 새삼스럽게 가르쳐질 수 있는 것은 아니다. 동물에게 아무리 수학을 가르치려고 시도해도 불가능한 것은 동물에게는 애초에 이러한 능력이 구비되어 있지 않기 때문이다. 인간의 윤리적 판단 능력도 마찬가지이다. 그것은 인간에게 이미 전제되어 있는 능력으로서 단지 익혀질 수 있을(can be practiced) 뿐, 가르쳐질 수 있는(can be taught) 것은 아니다.²⁶⁾ 이런 의미에서 논리학과 윤리학은 둘 다 ‘초월적’이라 말할 수 있을 것이다.²⁷⁾

물론 논리학과 윤리학이 둘 다 ‘초월적’이라고 해서 양자가 동일하다는 의미는 아니다. 논리학은 동어반복적 명제들로 구성된 체계로서 뜻을 지니지는 않지만(senseless) 넌센스는 아니다(not nonsensical). 그러나 2절에서 살펴본 바와 같이, 비트겐슈타인에 있어서 윤리학은 말로(명제의 형식으로) 표현될 수 없는 것을 표현하려는 시도로서 이는 넌센스에 해당한다. 이런 의미에서 윤리학은 논리학보다 더 급진적이라 할 수 있다. 논리학은 논리적 명제들을 통해 논리적 세계와 그 바깥의 우연적 세계의 한계를 그을 수 있지만, 윤리학은 명제들로 표현될 수 없기에 처음부터 세계의 한계를 ‘통째로’ 문제 삼기 때문이다. 말로 표현될 수 없는 것을 표현하려는 시도로는 어떤 것이 있을까? 그것은 아마도 2절에서 언급되었던 바와 같이 직유가 아닌 은유, 논리가 아닌 역설, 또는 어떤 미학적 감수성을 통한 접근일 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 “윤리학과 미학은 하나다”라는 비트겐슈타인의

25) 앤스컴(Anscombe)에 따르면, 『논고』에서 논리학, 윤리학, 미학은 모두 ‘초월적’인데, 세계를 존재하는 전체로서 생각하는 것은 ‘논리학’이고, 세계를 나의 삶으로 생각하는 것은 ‘윤리학’이며, 세계를 하나의 관조 대상으로 생각하는 것은 ‘미학’이다. (G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London: Hutchinson University Press, 1967), pp. 172-3 참조)

26) 비트겐슈타인은 비엔나 학파 사람들과의 대화에서 “윤리적인 것은 가르쳐질 수 없다”(What is ethical cannot be taught)고 이미 확인한 바 있다. (F. Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle* (Oxford: Blackwell, 1979), pp. 116-7)

27) 윤리적인 것(the ethical)과 논리적인 것(the logical)은 인간에게 이미 전제되어 있는 능력으로서, 마치 외국어(제2언어) 학습의 경우처럼 어떤 지식의 형태로서 가르쳐질 수 있는(can be taught) 것이 아니라, 모국어(제1언어) 학습의 경우처럼 인간에게 이미 주어져 있는(언어) 능력이 단지 개발되는(can be practiced only) 것에 불과하다는 주장에 대해서는 D. McManus, *The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus* (Oxford University Press, 2006), p. 179 이하 참조.

표현을 검토해 보기로 하자.

4. 세계의 한계를 바꾸는 것, 깨달음의 길

“윤리학과 미학은 하나다”(6.421)라는 말은 양자가 똑같다는 뜻이다. 윤리학과 미학은 어떤 점에서 똑같다는 것일까? 이어지는 다음 단락을 통해 우리는 비트겐슈타인의 생각을 추론해 볼 수 있다.

“당신은 ... 해야 한다”라는 형식의 윤리 법칙이 세워졌을 때 떠오르는 최초의 생각은 ‘그런데 만일 내가 그렇게 하지 않는다면 어떻게 되지?’라는 것이다. 그러나 윤리학이 통상적인 의미의 상이나 별과 아무 상관도 없다는 것은 분명하다. 그러므로 행위의 *결과*에 대한 이러한 물음은 중요하지 않음에 틀림없다.—적어도 이러한 결과들이 사건들이어서는 안 된다. 왜냐하면 이러한 문제 제기에는 무언가 일리 있는 것이 있음에 틀림없기 때문이다. 일종의 윤리적 상과 별이 있기는 해야 하지만, 이러한 상과 별은 행위 자체 속에 놓여 있어야 한다.

(그리고 상은 유쾌한 어떤 것이어야 하고 별은 불쾌한 어떤 것이어야 한다는 것도 또한 분명하다.) (6.422)

윤리적 법칙은 일반적으로 당위를 지시하는 명령, 그 중에서도 가언명령이 아닌 정언명령의 형식으로 되어 있다. 이러한 명령에 대해 누군가가 ‘만약 그것을 따르지 않으면 어떻게 되지요?’라고 물어보는 것은 당연한 일일 것이다. 그리고 이러한 물음에 대해 ‘그것을 지키면 모종의 유쾌한 결과가 따르지만 지키지 않으면 모종의 불쾌한 결과가 따를 것이니 너는 그것을 지키는 게 좋다’라고 답변하는 것도 충분히 예상되는 일이다. 그런데 이러한 물음과 대답은 은연중에 윤리 법칙을 가언명령으로 전제하고 있다는 데 문제가 있다. 어떤 명령에 대해 ‘왜?’라고 묻는 것은 그 명령을 따라야 할 이유, 즉 전제되어 있는 상위의 목적을 묻는 것이고, 대답으로서 이러한 상위의 목적을 그 명령의 정당화 근거로 제시할 경우 그 명령은 무조건적인 정언명령이 아니라 조건이 붙은 가언명령이 되고 말기 때문이다. 이미 살펴본 바와 같이, 가언명령은 단지 상대적 가치 판단을 담은 명제로서 모두 사실 명제(혹은 과학적 명제)로 환원될 수 있다. 따라서 이것은 절대적 가치를 다루는

윤리적 판단에 해당하지 않는다. 결국 비트겐슈타인은, 어떤 윤리 법칙을 놓고 그것을 지켜야 할 이유를 행위의 결과에서 찾는 태도는 문제가 있다는 것을 지적하고 있는 것이다.

그렇다면 당위적 명령을 담은 윤리 법칙에 대해 ‘왜’라고 묻는 것은 잘못된가? 물론 (일종의 사건이나 다름없는) 행위의 결과를 염두에 두고서 ‘왜’라고 묻는 것은 위와 같은 이유로 잘못이겠지만, 그러한 물음 자체는 일리가 있다고 비트겐슈타인은 말한다. 그러면서 ‘일종의 윤리적 상과 벌이 있기는 해야 하지만, 이러한 상과 벌은 행위 자체 속에 놓여 있어야 한다’고 덧붙인다. 상과 벌이 행위 자체 속에 놓여 있다는 말은, 아마도 상과 벌이 행위와 별개로 행위 후에 뒤따르는 어떤 것이 아니라, 행위와 동시에 우리 내면의 즉각적인 양심의 심판과 더불어²⁸⁾ 유쾌하거나 불쾌한(또는 행복하거나 불행한) 느낌을 통해 주어진다는 뜻일 것이다. 윤리학을 미학²⁹⁾과 연결시키는 비트겐슈타인의 입장은 다음 글에서 더욱 분명히 드러난다.

내가 거듭 말하고 싶은 것은, 단지 행복한 삶은 좋고, 불행한 삶은 나쁘다는 것이다. 그리고 만일 내가 이제 다음과 같이, 즉 왜 내가 행복하게 살아야 하느냐고 자문한다면, 그것은 그 자체 동어반복적 문제제기로 보인다. 다시 말해서, 행복한 삶은 스스로 정당화되는 것이요, 그것만이 유일하게 올바른 삶인 것으로 보인다.³⁰⁾

윤리적 행동, 윤리적 삶은 뒤따르는 결과와 상관없이 그 자체로 유쾌한 삶, 행

28) 양심(conscience)이 행복한 삶의 관건이라는 비트겐슈타인의 생각은 아래 인용한 구절에서 찾아볼 수 있다. (특히, 양심이 비트겐슈타인의 윤리학을 이해하는 핵심 개념이라는 주장에 대해서는 D. McManus(2006), Ch. 13-14 참조)

행복하게 살기 위해서는, 나는 세계와의 일치 속에 있어야 한다. 이것이 바로 “행복하다”는 말의 의미이다.

그때 나는, 내가 의존해 있는 것으로 여겨지는 저 낯선 의지와 일치 속에 있다. 이는 ‘나는 신의 의지에 따른다’는 것을 의미한다. [...]

만일 나의 양심이 균형을 잃는다면, 나는 어떤 것과의 일치 속에 있지 않다. [...]

양심이 신의 음성이라고 이야기하는 것은 확실히 옳다.

예컨대, 어떤 이를 모욕했다는 것을 생각하는 것은 나를 불행하게 한다. 그것이 나의 양심인가?

우리는 다음과 같이 말할 수 있는가? 즉, “너의 양심에 따라 행동하라, 네가 그러한 소질을 가지고 있다면 말이다”라고 행복하게 살라!

(『일기』 1916. 7. 8)

29) 미학(Aesthetics)은 지성(이성)의 활동 방식을 다루는 논리학 등과 달리 감성의 활동 방식을 다룬다는 의미에서 감성학이라 불리기도 하며, 예술의 영역에서 쾌와 불쾌의 감정을 통해 아름다움과 조화로우미를 추구하는 예술론으로 이해되기도 한다. 특히 칸트에 있어서 미는 ‘도덕성의 상징’으로 규정되며, 미적 판단력은 감성계와 예지계를 합목적적으로 매개하는 역할을 한다.

30) 『일기』 1916. 7. 30.

복한 삶이며, 스스로 정당화된다는 것이다. 그리고 윤리적 의지는 세계의 사실들과 관련되는 것이 아니어서 말로 표현될 수는 없지만(6.423), 언어를 초월하여 세계의 한계를 바꾸려는 시도로 나타난다. 다시 말해서, 그것은 ‘세계의 의미’, ‘가치’, ‘세계를 비-우연적으로 만드는 것’(6.41), ‘보다 높은 어떤 것’(6.42)을 지닌 삶을 지향하며 행복한 삶을 지향한다.

선하거나 악한 의지가 세계를 바꾼다면, 그것은 단지 세계의 한계들을 바꿀 수 있을 뿐이지, 사실들을 바꿀 수는 없다. 즉 언어에 의해서 표현될 수 있는 것을 바꿀 수는 없다.

간단히 말해서, 선하거나 악한 의지를 통해 세계는 전혀 다른 세계로 되지 않으면 안 된다. 말하자면 세계는 전체로서 감소하거나 증가하거나 해야 한다.

행복한 자의 세계는 불행한 자의 세계와는 다른 세계이다. (6.43)

세계는 나의 의지로부터 독립적이어서(6.373) 나의 의지가 세계의 사실들에 작용할 수는 없다. 다시 말해서, 의지는 세계 안의 어떠한 구체적인 사실이나 사태에도 영향을 미칠 수 없다. 의지가 세계에 영향을 미친다면, 그것은 오직 세계의 한계를 바꿈으로써만 가능하다. ‘세계의 한계’라는 말은 『논고』에서 여러 가지로 표현된다. 그것은 ‘언어의 한계’를 의미(5.6)하기도 하고, ‘논리의 한계’를 의미(5.61)하기도 하며, ‘주체’ 자체를 의미(5.632)하기도 한다. 특히 “철학적 자아는 인간이 아니며, 인간 신체가 아니며, 또는 심리학이 다루는 인간 영혼도 아니다. 그것은 형이상학적 주체, 세계의 한계—세계의 일부가 아니라—이다”(5.641)라는 구절을 통해서 볼 때, 세계의 한계란 다름 아니라 세계를 바라보고 의욕하고 거기에 의미를 부여하는 주체 자체를 가리킨다는 것을 알 수 있다.

그러므로 위의 인용문에서 ‘세계의 한계를 바꾼다’는 뜻은 세계를 바라보는 주체의 가치 체계를 바꾼다는 것이고, 이러한 변화는 주체의 삶의 윤리적 모습의 변화로 나타날 것이다. 예컨대, 만약 가치의 담지자인 주체가 자신의 삶과 조화를 이루는 느낌을 가진다면, 또 그가 행복하다고 느낀다면, 그 주체의 관점에서 세계는 좋은 세계로 보일 것이고, 반대로 세계 안의 똑같은 사실에 대해서도 만일 주체가 자신의 삶과 조화되는 느낌을 갖지 못하고 그래서 불행하다면, 그것은 나쁜 것으로 보일 것이다. 윤리적 관점에서 바라볼 때, 양자가 설사 똑같은 사실을 경험한다

하더라도 행복한 자의 세계와 불행한 자의 세계는 일치하지 않을 것이다. 이 경우, 양자의 차이는 그러한 두 세계의 한계들의 차이이다. 다시 말해서, 주체가 지니고 있는 가치 체계의 차이이다.³¹⁾

이제 윤리에 대한 비트겐슈타인의 논의는 미학적 차원에서 종교적 차원으로, 즉 삶과 죽음의 문제를 포함하여, 시간·공간을 벗어난 영원의 시각에서 삶을 바라보는 종교적 차원의 성찰로 이어진다.

죽음은 삶의 사건이 아니다. 죽음은 체험되지 않는다.

만일 우리가 영원(eternity)이란 것을 무한한 시간 지속이 아니라 무시간성(timelessness)으로 이해한다면, 현재 속에 사는 사람은 영원히 사는 것이다. (6.4311)

공간과 시간 속에 있는 삶의 수수께끼에 대한 해결은 공간과 시간 *밖*에 놓여 있다. (정말 해결되어야 할 것은 자연과학의 문제들이 아니다.) (6.4312)

세계가 *어떻게* 있느냐는 더 높은 존재에게는 완전히 아무래도 좋은 일이다. 신은 자신을 세계 *속에서* 드러내지 않는다. (6.432)

세계가 *어떻게* 있느냐가 신비스러운 것이 아니라, 세계가 있다는 것이 신비스러운 것이다. (6.44)

영원의 상 아래에서(sub specie aeterni) 세계를 본다는 것은 세계를 전체—한계지어진 전체—로서 본다는 것이다.

한계지어진 전체로서의 세계에 대한 느낌은 신비스러운 느낌이다. (6.45)

실로 표현 불가능한 것이 있다. 이것은 스스로 *드러난다*(show itself). 그것이 신비스러운 것이다. (6.522)

죽음조차 넘어서 영원한 삶의 시각에서 세계와 삶을 바라볼 때, 우리는 세계가 ‘어떻게’ 있느냐와 같은 세계 ‘속의’ 관점(예컨대, 시간적·공간적 제약 아래 놓여 있는 자연과학적 관점)에서 벗어나 세계를 전체로서 볼 수 있을 것이고, 그것은 세계가 지금-여기 있다는 것에 대한 신비스럽고 경이로운 느낌으로 다가올 것이다.³²⁾ 그리고 그런 사람에게는 더 이상 삶의 문제도 존재하지 않을 것이다. 말하자

31) P. Frasca, *Understanding Wittgenstein's Tractatus* (London & New York: Routledge, 2007), p. 212 참조.

32) 비트겐슈타인이 엄밀한 철학적 사고의 한계를 확인한 후, 형이상학적 문제들에 대해 신비주의적, 예술적, 종교적 직관의 방법으로 접근하고자 한 태도는 비엔나 학파(Vienna Circle) 동료인 카르납(R. Carnap)의 회고를 통해서도 확인할 수 있다.

“사람들과 문제들을 바라보는 그의 관점과 태도는, 심지어 이론적인 문제들에 대해서조차, 과학자라기보다

면 그는 ‘현존재(영: existence, 독: Dasein)의 목적을 성취한 만족한 자, 행복한 자’³³⁾일 것이다.

Ⅲ. 맺음말: 윤리학과 윤리교육의 과제

이제까지 본고는 윤리학에 관한 비트겐슈타인의 언급들을 통해 그가 생각한 윤리학의 본질이 무엇인지를 검토해 보았다. 마지막으로 이러한 그의 생각이 오늘날 우리의 윤리학과 윤리교육에 어떤 시사점을 주는지를 II장에서 서술한 비트겐슈타인의 논지의 순서에 따라 살펴보고자 한다.

첫째는 ‘세계 속에는 가치가 존재하지 않으므로 가치를 다루는 윤리학의 명제들도 존재할 수 없고, 따라서 윤리학은 말로 표현될 수 없다는 것이다.’

이러한 논지는 사실 명제와 가치 명제의 구분을 강조하며, 가치는 이 세계에 존재하는 것이 아니기 때문에 세계의 사실들을 근거로 가치를 논할 수 없다는 주장을 담고 있다. 흔히 근대 이후 과학적 방법이 거둔 성과에 힘입어 모든 문제를 과학적 방법으로 접근하는 경향이 있어 왔지만, 현상세계의 사실들을 다루는 과학적 방법은 현상세계를 초월한 가치의 문제를 다루기에 적절하지 않은 방법이라는 것이다.

이러한 지적은 특히 심리학적 방법에도 해당된다. 철학적(윤리적) 자아의 문제를 다루는 데 있어 심리학적 방법이 자연과학적 방법보다 나을 것이 없다는 것이다.(4.1121) 왜냐하면 철학적 자아는 심리학이 다루는 인간 영혼과는 다르기 때문이다.(5.641) ‘윤리적 의지는 심리학의 관심사인 현상으로서의 의지가 아니며, 따라서 윤리적인 것의 담지자로서의 의지에 관해서는 말할 수 없다’(6.423)는 것이 비트겐슈타인의 확고한 입장이다. 그에 따르면, 과학적 방법이 윤리학에 기여하는 길은 “말할 수 있는 것을 명료하게 묘사함으로써, 말할 수 없는 것을 의미하는”(4.115), 즉 ‘안으로부터 한계를 긋는’ 소극적 방식밖에는 없다.

이러한 그의 논지는 아직도 윤리학의 본질을 이해하는 데 있어 범 자연과학적

창조적 예술가에 훨씬 가까웠으며, 때로는 거의 종교적 예언자나 현자와 더 비슷했다고 말할 수 있을 것이다.” (M. Morris(2008), p. 353에서 재인용)

33) 『일기』 1916. 7. 6.

방법으로 접근하는 태도, 특히 심리학적 방법에 의지하려는 시도에 대해 경고하는 의미를 가진다. 또한 이는 윤리교육에서 가치의 본질을 가르칠 때 그것을 성급하게 사실 세계의 근거에 기대어 정당화하는 일을 피하도록 하고 비록 느리더라도 ‘윤리적 가치가 왜 사실 세계의 근거로는 정당화될 수 없는지’를 소극적으로 입증하는 방식을 찾는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

둘째는 첫째 논지의 연장선상에서 ‘윤리학은 상대적 가치와 구분되는 절대적 가치를 다루는 영역이며, 이 절대적 가치는 언어의 한계를 초월하는 방식으로밖에 접근할 수 없는데, 이러한 시도는 한편으로는 넌센스처럼 보이지만 다른 한편으로는 존경할 만한 일이라는 것이다.’

우리는 상대적 가치와 절대적 가치를 혼동하는 경우가 많다. 이는 양자가 ‘좋은’, ‘옳은’과 같은 어휘를 함께 사용하기 때문이다. 그러나 상대적 가치 판단은 단순한 사실의 진술이기 때문에 모두 사실 명제나 과학적 명제로 환원될 수 있다. 따라서 엄밀한 의미에서는 가치 판단이 아니다. 윤리학은 절대적인 가치 판단에 뿌리를 두고 있다. 하지만 절대적인 가치를 표현하려는 시도는 언어의 한계를 넘는 일로서 이는 넌센스에 해당한다. 그런데도 이를 시도한다면 그것은 역설이나 은유의 형태를 띠 수밖에 없다. 이것이 윤리학의 한계이자 운명이다. 한편, 이렇게 절대적 가치에 관해 말하려는 윤리학의 시도는 인간이 지닌 경향성을 반영하는 것으로서 우리는 그것을 결코 비웃을 수가 없다. 왜냐하면 가치의 문제야말로 참으로 중요한 문제이자 인간의 근본적인 관심사이기 때문이다.

이러한 비트겐슈타인의 논지는 윤리학의 본분이 절대적 가치를 다루는 데 있다는 점과 그것은 오직 직유가 아닌 은유의 방식으로, 논리적이 아닌 역설적인 방식으로 접근할 수밖에 없다는 지적을 담고 있다.³⁴⁾ 그리고 이는 우리의 윤리교육에

34) 사실 비트겐슈타인은 역설(paradox)을 통하지 않은 채 언어와 논리를 초월한 진리들에 접근하는 다른 길은 없다고 보았다(Morris(2008), p. 354 참조). 이는 『논고』의 처음과 마지막의 언급을 통해서도 드러난다.

“이 책은 그러므로 생각에 한계를 그으려 한다. 또는 차라리, 생각이 아니라 사고의 표현에 한계를 그으려 한다. 왜냐하면 생각에 한계를 긋기 위해서는, 우리는 이러한 한계의 양쪽 측면을 다 생각할 수 있어야(그러니까 생각될 수 없는 것을 생각할 수 있어야) 하기 때문이다.” (머리말(Preface))

“나를 이해하는 사람은, 만일 그가 나의 명제들에 의해서—나의 명제들을 던고서—나의 명제들을 넘어 올라간다면, 그는 결국 나의 명제들을 무의미한 것으로 인식한다. (그는 말하자면 사다리를 던고 올라간 후에는 그 사다리를 던져버려야 한다.) 그는 이 명제들을 극복해야 한다. 그러면 그는 세계를 올바르게 본다.” (6.54)

위의 ‘머리말’에서 비트겐슈타인은 우리에게 ‘생각될 수 없는 것을 생각할 수 있어야 한다’고 요구하고 있는데, 이 말은 그 자체가 역설이다. 그 다음 ‘6.54’에서는 ‘나를 이해하는 사람은 나의 명제들을 무의미한 것으로

서 합리적이고 논리적인 접근 방식보다 은유적이고 역설적인 접근 방식이 더욱 중요할 수 있음을 시사한다.

셋째는 ‘윤리학은 초월적인 것으로서 세계를 직접 다루지 않고 단지 인간이 세계를 바라보는 조건(형식)을 보여준다는 것과, 인간의 윤리적 능력은 인간에게 이미 전제되어 있는 것으로서 가르쳐질 수 있는 것이 아니라 단지 계발될 수 있을 뿐이라는 것이다.’

논리학은 세계를 논리적으로 이해하는 인간의 방식을 보여주며, 이러한 인간의 논리적 능력은 인간에게 이미 전제되어 있는 능력이다. 우리는 수학과 같은 동어 반복의 체계를 가지고 논리적 세계를 구성할 수 있지만, 그러한 논리적 세계의 형식 자체를 논리적 언어를 통해 표현할 수는 없다. 이는 윤리학도 마찬가지이다. 특히 양자는 그러한 논리적 능력과 윤리적 능력을 선형적으로 전제하고 있다는 공통점을 가진다. 이는 논리학이나 윤리학을 통해 이러한 능력이 사실 세계의 지식처럼 가르쳐질(taught) 수 있는 어떤 것이 아니라 단지 수련될(practiced) 수 있는 것임을 시사한다.

다만 양자 사이에 차이가 있다면 윤리학은 논리학과 달리 윤리의 세계를 언어를 통해 구성할 수는 없다는 점이다. 가치는 세계에 속하지 않고 가치의 담지자인 의지도 세계에 속하지 않기 때문이다. 그래서 윤리학은 세계 안의 사실들을 다루지 않고 세계의 한계를 통째로 문제 삼는다. 다시 말해서 주체가 세계를 바라보는 관점, 즉 주체가 지닌 가치 체계에 주목한다. 이는 윤리학이 세계와 삶을 바라보는 인간의 직관적 통찰을 중시한다는 점을 시사한다.

또한 이러한 논지는 윤리교육에 있어 세계의 사실들에 관한 지식이나 그러한 지식의 양적 축적을 중시할 것이 아니라, 우리가 지니고 있는 세계관과 인생관을 한층 깊이 있게 만드는 데 주력할 필요가 있음을 말해준다. 그리하여 더욱 풍부한 감수성을 갖추도록 하고 삶과 세계에 대해 더욱 깊이 있게 성찰하는 능력을 키우는 데 힘써야 함을 시사한다.

넷째는 ‘윤리적 상·벌은 행위의 결과에 뒤따르는 어떤 것이 아니라 행위 주체의 행복하거나 불행한 삶을 통해 드러나며, 윤리적 의지는 세계의 한계를 바꾸려

로 인식한다’고 선언하는데, 이 말도 역설이다. 이는 사실상 『논고』의 핵심적 메시지들이 역설적 방식을 통해서만 제대로 이해될 수 있음을 암시하고 있다.

는 시도로서 세계를 영원의 관점에서 바라보고 세계의 존재 자체를 신비롭고 경이롭게 느끼는 경지로 나아간다는 것이다.’

세계의 한계를 바꾼다는 것은 주체의 가치 체계를 변화시킨다는 의미이다. 선한 의지를 가진 자는 그의 삶의 윤리적 모습을 전체적으로 변화시킬 것이며, 그는 자신의 삶과 조화를 이루는 행복한 자가 될 것이다. 그에게 이 세계는 좋은 세계가 될 것이다. 이제 참으로 행복한 자에게는 죽음조차 아무런 문제가 되지 않는다. 그는 늘 현재 속에 사는 사람으로서, 시간과 공간의 제약을 넘어서 영원의 관점에서 삶과 세계를 관조하는 사람이며, 세계의 존재 자체를 경이와 신비로 느낄 수 있는 사람이다. 말하자면 그는 자족한 사람이다. 이로써 우리는 비트겐슈타인에 있어서 윤리학이 미학과 종교의 차원으로 고양됨을 보게 된다.

비트겐슈타인의 이러한 논지는 일견 너무나 차원 높은 깨달음의 경지를 지향하는 것 같아서 현실성이 없어 보이기도 한다. 하지만 다른 한편으로 볼 때 그의 언급은 늘 세상 속의 사건들에 사로잡혀 상대적 가치의 차원에서 일희일비하기 쉬운 우리들에게 영원하고 절대적인 가치를 추구하는 일의 중요성을 일깨워 준다. 또 윤리교육에 있어서 삶과 세계를 보다 깊고 넓게 전체적으로 바라보는 안목을 키워주는 일이 중요하다는 것, 다시 말해 근본적인 자기 성찰 능력을 키워주는 일이 중요하다는 것, 그리고 무엇보다 윤리적 삶이야말로 참된 의미에서 행복한 삶이라는 것을 일깨워 준다.

□ 논문 접수 : 2013년 7월 30일 / 수정본 접수 9월 23일 / 게재 승인 9월 23일

<참고문헌>

- 비트겐슈타인(L. Wittgenstein, 이영철 역, 『논리·철학 논고』 (천지, 1994).
- 비트겐슈타인(L. Wittgenstein, 이영철 역, 『철학적 탐구』 (서광사, 1994).
- 칸트(I. Kant), 백종현 역, 『순수이성비판』 (아카넷, 2006).
- Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London: Hutchinson University Press, 1967).
- Carnap, R., "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" in: A. J. Ayer (ed), *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1956).
- Christensen, Anne-Marie, "Wittgenstein and Ethics" in: O. Kuusela and M. McGinn (ed), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (Oxford University Press, 2011).
- Frascolla, P., *Understanding Wittgenstein's Tractatus* (London & New York: Routledge, 2007).
- Griffiths, A. P., "Wittgenstein, Schopenhauer, and Ethics" in: G. Vesey (ed), *Understanding Wittgenstein* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, (ed.) L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1896).
- Malcolm, N., *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (London: Routledge, 1993).
- McManus, D., *The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus* (Oxford University Press, 2006).
- Morris, M., *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus* (London & New York: Routledge, 2008).
- Mulhall, S., "Words, Waxing and Waning: Ethics in/and/of the Tractatus Logico-Philosophicus" in: G. Kahane, E. Kanterian, and O. Kuusela (ed.), *Wittgenstein and His Interpreters* (Oxford: Blackwell, 2007).
- Phillips, D. Z., "Ethics, Faith and 'What Can Be Said'" in: H.-J. Glock (ed.),

- Wittgenstein: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 2001).
- Waismann, F., *Wittgenstein and the Vienna Circle* (Oxford: Blackwell, 1979).
- Wittgenstein, L., *Culture and Value*, trans. by P. Winch (Oxford: Blackwell, 1966).
- Wittgenstein, L., *Lecture on Ethics* (Macerata: Verbarium • Quodlibet, 2007).
- Wittgenstein, L., *Letters to Ludwig Ficker* in: G. Luckhardt (ed.) *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Ithaca: Cornell University Press, 1979).
- Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1961).
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, 2nd edition, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1997).
- Wittgenstein, L., *The Wittgenstein Reader*, (ed.) A. Kenny (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1994).
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge, 1961).

<Abstract>

The Nature and Task of Ethics from the Perspective of Wittgenstein

Park, Chan-Goo

This essay tries to make clear the ethical thoughts of Wittgenstein through his *Tractatus* and "Lecture on Ethics." Its main theses and messages are as follows.

First, 'ethics is what cannot be said (in ordinary language), for a value does not belong to the world (of facts).' This argument tells us the inadequacy of justifying value on the basis of facts or explaining ethical will by virtue of scientific or psychological method.

Second, 'ethics is to say what cannot be said. Thus it may be nonsense or misuse of language on the one hand, but it could also be a document of tendency in human mind which we cannot help respecting on the other hand.' This argument implies that in ethics the metaphorical or paradoxical methods are worth noticing.

Third, 'ethics is transcendental. The ethical capacity, which is given to human by nature, cannot be taught, but can be practiced only.' This argument suggests that for ethics education, to cultivate ethical or esthetical sensitivity is more important than to teach knowledge.

Fourth, 'ethical will, which is to try to change the limits of the world, can be justified of itself through a happy life, and it aims to contemplate life and the world from eternal perspective.' This argument lets us realize the importance of the absolute value and of self reflection in this secularized world.

Key words : Wittgenstein, nature of ethics, absolute value, the limits of the world and language, metaphor and paradox